

GLOBALIZAÇÃO E CULTURA

RUBEN GEORGE OLIVEN

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande Do Sul

Pode parecer paradoxal que se volte a descobrir a tradição e a questão nacional na virada de um século no qual o homem pisou na lua e que foi marcada tanto pelo ideal do internacionalismo socialista como pelo rompimento da noção de país através da ação das empresas multinacionais.

Basta, entretanto, observar um mapa do mundo para constatar como são numerosas as sociedades - várias delas muito antigas e aparentemente bem consolidadas - nas quais a questão nacional está na ordem do dia e onde as clivagens, freqüentemente ligadas a identidades culturais, étnicas e regionais, são fortes. Boa parte dessas clivagens envolve conflitos bastante violentos que perduram há anos e que estão muito longe de uma solução. Escrevendo na década de vinte, Marcel Mauss estabeleceu um paralelo entre a nação moderna e o clã primitivo, tendo como base os símbolos por intermédio dos quais ambos os tipos de sociedade se representam. Para ele, a nação

“é homogênea como um clã primitivo e supostamente composta por cidadãos iguais. Ela tem a bandeira como símbolo, como o clã tinha seu totem; ela tem seu culto, a Pátria, como o clã tinha o de seus ancestrais animais-deuses. Como uma tribo primitiva, a nação tem o seu dialeto elevado à dignidade de uma língua, com direito interno oposto a um direito internacional” (MAUSS, 1969: 593-94).

Uma comparação semelhante já tinha sido realizada por Durkheim. Ao estudar o que considerava a forma mais elementar de vida religiosa, ele postulou que o totemismo seria em última análise um modo de o clã cultivar a si mesmo, ou seja, a maneira externa e visível do culto da sociedade por seus membros que nesta fase primitiva não conseguiriam repre-

sentar o caráter sagrado e complexo de sua sociedade por outro meio que não seja o emblema, o símbolo e signo. Assim, o totem, o símbolo que representa o clã, seria hipostasiado e tornar-se-ia associado à segurança, ao bem-estar e à continuidade do clã. Por isso, para Durkheim, o totem “é uma bandeira; é o signo através do qual cada clã se distingue dos outros, a marca visível de sua personalidade, marca conferida a tudo que faz parte do clã: homens, animais ou coisas” (DURKHEIM, 1968: 218).

Durkheim dá o exemplo do soldado que cai defendendo sua bandeira, e afirma que o mesmo certamente não crê ter-se sacrificado por um pedaço de pano (IDEM: 236). De fato, sabemos que o soldado que morre em batalha acredita estar dando a vida por seu país que é simbolizado pela bandeira, um emblema que acaba se tornando mais sagrado que a realidade que representa.¹

Ao decifrar o que chamou de “ilusão totêmica”, Lévi-Strauss mostrou que as classificações totêmicas servem para distinguir os homens uns dos outros. Assim, as diferenças entre animais que o homem pode extrair da natureza e transferir para a cultura “são assumidas como emblemas pelos grupos de homens a fim de desnaturalizar suas próprias diferenças”. Dessa forma, os símbolos totêmicos são tomados de empréstimo da natureza pelos

¹ Em 1989 a Suprema Corte dos Estados Unidos decidiu por 5 votos contra 4 que é um direito legal queimar a bandeira norte-americana como ato de protesto político, interpretando-o como exercício do direito livre expressão assegurado pela Constituição. Esta decisão altamente polêmica levou alguns grupos a desejarem propor uma emenda a Constituição proibindo explicitamente a queima da bandeira. Ver VEJA. Chama da Liberdade. Ano 22, n.º. 25, 28 de junho de 1989, p. 62-63.

homens “para criar diferenças entre eles” (LEVY-STRAUSS, 1970: 133).

A leitura que Poole faz do pensamento de Lévi-Strauss é que as classificações totêmicas “são aquilo que chamamos de nacionalismo. Chamamos a cada nação por um apelido semicondescendente, que com muita frequência tem a ver com algum animal ou planta associada àquela nação. Igualmente, poderíamos lembrar do exemplo que Durkheim dá do soldado que morre por uma bandeira. Do mesmo modo, o assim chamado homem primitivo distingue-se de seus companheiros” (POOLE, 1969: 62).

É claro que quando se aproxima a nação moderna ao clã primitivo corre-se o risco de produzir o que Peirano chamou de “etnocentrismo às avessas”, ou seja, considerar que as sociedades complexas não passariam de sociedades simples “complexificadas”. Essa autora assinala que as sociedades complexas têm uma historicidade própria e são Nações-Estado, que procuram integrar suas diferentes “partes” tanto do ponto de vista territorial ou regional como social. Da mesma forma, “as Nações-Estado possuem ideologias e usualmente apresentam-nas como algo muito antigo, quase eterno e imoral. Essas representações também sugerem que as nações são formações solidamente integradas” (PEIRANO, 1983: 110).

Na verdade, a nação é um produto cultural que surge na Europa a partir do fim do século XVIII² e que se constitui, de acordo com Anderson, em uma “comunidade política imaginada” (ANDERSON, 1989: 14). Nesse processo de construção histórica, a relação entre o velho e o novo, o passado e o presente, a tradição e a modernidade é uma constante e se reveste de importância fundamental. Se, como quer Weber, a nação “é uma comunidade de sentimento que normalmente tende a produzir um Estado próprio” (WEBER, 1982: 207), é preciso invocar antigas tradições (reais ou inventadas) como fundamento “natural” da

identidade nacional que está sendo criada. Isso tende a obscurecer o caráter histórico e recente dos estados nacionais. Assim como o Estado-Nação procura delimitar e zelar por suas fronteiras geopolíticas, ele também se empenha em demarcar suas fronteiras culturais, estabelecendo o que faz e o que não faz parte da nação. Através desse processo se constrói uma identidade nacional que procura dar uma imagem à comunidade abrangida por ela. Gellner assinala, entretanto, que “os retalhos e remendos culturais usados pelo nacionalismo são frequentemente invenções históricas arbitrárias. Qualquer retalho ou remendo velho teria também servido. Mas de nenhum modo se segue que o próprio princípio do nacionalismo, contraposto aos avatares que ele toma para suas encarnações, seja de qualquer forma contingente ou acidental. Nada poderia estar mais distante da verdade que tal tipo de suposição. Nacionalismo não é o que parece nem, acima de tudo, o que parece a si mesmo. As culturas que ele reivindica defender e reviver são frequentemente suas próprias invenções, ou são modificadas a ponto de se tornarem irreconhecíveis” (GELLNER, 1983: 56).

O processo de consolidação dos Estados-Nações é extremamente recente, mesmo em sociedades que atualmente parecem ser bem integradas. Assim, por exemplo, a França era muito pouco integrada até o século XVIII na época do reino, “tendo este continuado como uma colcha de retalhos de regiões, em vez de uma nação unificada, isto até a Revolução ou mesmo, talvez, até bem avançado o século XIX” (DARNTON, 1986: 39).

Há casos, inclusive, em que uma mesma sociedade é representada como se fosse dividida em duas grandes regiões antagônicas. Escrevendo no começo do século, Gramsci, em **A Questão Meridional**, assinalava que a ideologia difundida por diferentes formas de propaganda burguesa entre as massas do Norte da Itália era a seguinte:

“o sul é um peso de chumbo que impede um mais rápido desenvolvimento civil da Itália; os sulistas são seres biologicamente inferiores, semi-bárbaros ou completamente bárbaros por destino natural; se o Sul é atrasado, a

². Ver HOBBSBAWM, Eric J. **Nações e Nacionalismo desde 1780. Programa, Mito e Realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

culpa não deve ser achada no sistema capitalista ou em qualquer outra causa histórica, mas sim na natureza que tornou o sulista preguiçoso, incapaz, criminoso, bárbaro, moderando seu destino ingrato pelos surtos puramente individuais de grandes gênios que são como palmeiras solitárias num deserto árido e estéril” (GRAMSCI, 1975:31).

No caso italiano as diferenças entre o Norte e o Sul são apresentadas como se devendo fundamentalmente a causas biológicas, num processo pelo qual se passa da esfera da economia e da sociedade para a da natureza como fator explicativo do atraso de uma determinada região. Não fica difícil perceber como essa operação eminentemente ideológica tem por objetivo mascarar as causas reais das desigualdades entre estas duas regiões, que Gramsci associa como muita propriedade a fatores econômicos e sociais que precisam ser buscados na própria história italiana.

Um dos usos que pode ser feito da reivindicação regionalista é o de procurar opor regiões entre si, pressuposto que cada uma delas é internamente homogênea e portanto portadora de interesses comuns, e escamoteando assim suas clivagens de natureza social, econômica e cultural. O regionalismo aponta para as diferenças que existem entre regiões e utiliza estas diferenças na construção de identidades próprias. Mas, assim como o nacionalismo, o regionalismo também abarca diferentes facetas, expressando frequentemente posições de grupos bastante distintos, contendo desde reivindicações populares, até os interesses disfarçados das classes dominantes.

Por isso, discutindo a questão regional no Peru do começo deste século, Mariategui, num estudo clássico, assinalava que as aspirações regionalistas eram imprecisas e indefinidas, não se concretizando através de reivindicações categóricas e vigorosas. O regionalismo não seria no Peru um movimento, uma corrente ou um programa, mas apenas uma vaga expressão de mal-estar e descontentamento. Neste sentido, a polêmica entre federalistas e centralistas era tão obsoleta como a controvérsia entre conservadores e liberais. O federalismo não seria, então, uma reivindicação popular, for-

mulada pelas massas indígenas, mas uma reivindicação do **gamonalismo**, cujo proselitismo estaria restrito aos limites da pequena burguesia das antigas cidades coloniais. Assim, ao passo que o centralismo apoiar-se-ia no caciquismo e no **gamonalismo** regionais (dispostos às vezes a sentirem-se ou dizerem-se federalistas), o federalismo recrutaria seus seguidores entre os caciques ou **gamonales** que caíram em desgraça com o poder central.

Por essa razão, para Mariategui, a descentralização em si própria, como reforma meramente política e administrativa, não iria significar progresso de nenhuma espécie no sentido de solucionar o “problema índio” e o “problema da terra”. Ao contrário, uma descentralização cujo único objetivo fosse o de conceder às regiões ou departamentos uma autonomia mais ou menos ampla, tenderia a aumentar o poder de **gamonalismo**, indo contra uma solução baseada nos interesses das massas indígenas. Assim sendo, esse autor conclui que

“têm toda a razão as regiões, as províncias, quando condenam o centralismo, seus métodos e instituições. Do mesmo modo quando denunciam uma organização que concentra na capital a administração da república. Mas não a têm, de forma, alguma, quando, ludibriadas por uma miragem, crêem que a descentralização seria suficiente para resolver seus problemas essenciais” (MARIATEGUI, 1975: 143).

A conotação política do regionalismo varia, entretanto, de acordo com o contexto social e a época em que está inserido. Analisando a França no começo da década de mil novecentos e oitenta, Michel Rocard, então ministro de estado responsável pelo planejamento territorial no governo socialista do Presidente Mitterand, do qual foi mais tarde primeiro-ministro, sustentava que “atualmente toda a esquerda (francesa) é - ousadamente - regionalista” (ROCARD, 1981: 132). Significativamente, a opção regionalista da esquerda francesa era justificada em nome da democracia, da eficácia e da busca das raízes culturais. Assim, Rocard falava no reconhecimento de que a unidade não se confunde sempre com a uniformidade, na tomada de consciência do

“direito à diferença”, na inexistência de uma democracia verdadeira sem que as decisões sejam tomadas o mais próximo possível daqueles que as aplicarão ou sentirão, no departamento (unidade administrativa francesa) como o escalão mais apropriado para tratar os problemas sociais, no desejo de reencontrar um sentimento de pertencimento além de sua própria paróquia, mas aquém de seu país.

Como explicar que em certos contextos o regionalismo seja considerado um postura conservadora, e noutros uma bandeira progressiva? O que está por trás das reivindicações regionalistas?

Um dos pontos de referência fundamental para elucidar a questão certamente é o processo de unificação nacional que acompanha a formação do Estado e que, além de centralizar o poder, tem se mostrado historicamente contrário à manutenção de diversidades regionais e culturais.

Discutindo o fenômeno, Markusen assinala que os conceitos de região e de regionalismo são muito mais problemáticos que as definições de categorias como Estado e classe que se referem de modo não-ambíguo a grupos sociais e a hierarquias. O regionalismo estaria associado à emergência do Estado e a uma configuração territorial que este assumiu historicamente. A dimensão política desempenharia um papel fundamental na definição do regionalismo, pois embora uma causa regional possa ser somente econômica na sua natureza, seu objetivo é político, já que ela se torna regionalizada justamente por intermédio de uma reivindicação face a uma instituição do Estado visando uma modificação no tratamento das questões territoriais. Por isso, o Estado e suas políticas são os elementos centrais para caracterizar o fenômeno, uma vez que “regionalismo é uma reivindicação política de um grupo de pessoas identificadas territorialmente contra um ou muitos mecanismos do Estado” (MARKUSEN, 1981:83).

Embora argumente que em essência o regionalismo não se constitui num fenômeno cultural, Markusen sugere que em muitos casos ele deve ser pesquisado numa instância intermediária na qual as forças culturais podem ser

muito atuantes na formação de lutas regionais. Ela assinala que os conflitos culturais são muitas vezes disputas paralelas às linhas regionais e que diversas lutas regionais são no começo culturais em conteúdo, pelo menos no nível da consciência. Assim, “por exemplo, embora a divisão entre a Irlanda católica e protestante tenha suas raízes na apropriação das terras católicas pela Inglaterra. E sua ocupação por tropas britânicas leais à Coroa, no decorrer do tempo a luta por uma Irlanda Independente tomou uma tônica crescentemente cultural, exigindo a libertação da proibição do uso da língua gálica, das restrições sobre a prática da religião católica e de um sistema educacional imposto” (IDEM, 1981: 74-75).

Temos assim um fenômeno que é essencialmente político em sua definição e que se caracteriza também por desigualdades sociais, mas que se articula mobilizando sentimentos coletivos e veiculando identidades e ideologias associadas a memórias sociais. Passamos, pois, do campo do político e do econômico para o da cultura, no qual a dimensão simbólica desempenha um papel preponderante.

O regionalismo, nessa perspectiva, pode ser encarado como um campo de disputas no qual grupos com diferentes posições e interesses se enfrentam. Nesse sentido Bourdieu argumenta que as lutas à propósito da identidade regional se constituem num caso particular de lutas de classificação, lutas pelo monopólio de impor a definição legítima da divisão do mundo social. Por isso, “o regionalismo (como o nacionalismo) não passa de um caso particular de lutas propriamente simbólicas em que os agentes estão engajados seja individualmente e de forma dispersa, seja coletivamente e de forma organizada, e que tem como objetivo a conservação ou a transformação das relações de forças simbólicas e dos lucros correlatos, tanto econômicos como simbólicos; ou, se se prefere, a conservação ou a transformação das leis de formação dos preços materiais ou simbólicos ligados às manifestações simbólicas (objetivas ou intencionais) da identidade social” (BOURDIEU, 1980: 69).

Nesse processo, a construção social da memória se reveste de importância fundamental. Halbwachs (1968), discípulo de Durkheim e um dos precursores dos estudos sobre a memória, mostrou como a memória pessoal está ligada à memória grupal, e esta por sua vez à memória coletiva de cada sociedade que poderia ser chamada de tradição. Na medida em que a nação era vista como a forma mais acabada de um grupo, a memória nacional representaria a forma mais completa de uma memória coletiva.

Pollack assinala que “na tradição durkheimiana, a ênfase é dada à força quase institucional dessa memória coletiva, à duração, à continuidade e à estabilidade. Assim também Halbwachs, longe de ver nessa memória coletiva uma imposição, uma forma específica de dominação ou violência simbólica, acentua as funções positivas desempenhadas pela memória comum, a saber, de reforçar a coesão social, não pela coerção, mas pela adesão afetiva ao grupo, donde o termo que utiliza de comunidade afetiva” (POLLAK, 1989: 3).

Estudos mais recentes têm apontado justamente o quanto a construção de uma memória nacional e de uma identidade nacional, longe de ser consensual, está ligada aos grupos que são vistos como detendo poder e autoridade legítima para se erigirem nos guardiães da memória. Esse processo, que envolve disputas simbólicas, passa pelo Estado, pelos meios de comunicação de massa e pelos intelectuais dos diferentes grupos que estão em competição.

A memória coletiva está ligada a um grupo relativamente restrito e portador de uma tradição, aproximando-se do mito e manifestando-se através da ritualização dessa tradição. Já a memória nacional refere-se a uma entidade mais ampla e genérica (a nação), aproximando-se mais da ideologia e por conseguinte, estendendo-se a sociedade como um todo e definindo-se como universal: “a memória coletiva dos grupos populares é particularizada, ao passo que a memória nacional é universal. Por isso o nacional não pode se constituir como o prolongamento dos valores populares, mas sim como um discurso de segunda ordem” (ORTIZ, 1985: 137).

Há uma tendência muito forte nas ciências humanas de atribuir uma linearidade à dinâmica social. Essa tendência - que aparece sob várias formas como a idéia da evolução, da possibilidade de um progresso ilimitado, do desenvolvimento, da crescente racionalidade, da modernidade - se depara freqüentemente com evidências que a contrariam. Os antropólogos britânicos do século passado contornavam este problema, utilizando o conceito de “sobrevivência cultural”, cunhado por Edward Tylor ao se referir aos estágios culturais que teriam sido historicamente superados no processo de evolução da humanidade. As sobrevivências culturais seriam elementos conservados, sem nenhum papel, já que as condições que lhe deram origem desapareceram e suas funções originais sofreram modificações tão profundas que lhe tiraram o sentido original³. Criticando essa noção, Durham assinala que a constatação da persistência de padrões culturais tradicionais ou de valorização do passado “não constitui explicação de nenhum fenômeno social, mas são em si fenômenos que devem ser explicitados na análise do processo de transformação social. Há muitos anos que os antropólogos destruíram a ilusão do valor explicativo de conceito de sobrevivência cultural. Padrões culturais sobrevivem na medida em que persistem as situações que lhe deram origem, ou alteram seu significado para expressar novos problemas” (DURHAM, 1977: 33).

Apesar das críticas que essa noção sofreu por uma série de antropólogos que mostraram que se um elemento cultural “sobrevive” ele deve cumprir algum tipo de função, ela está presente, muitas vezes com outro nome, em várias análises que se fazem da dinâmica cultural. Assim, quando se examinam ideologi-

³ Tylor utilizava o termo “sobrevivência cultural” para designar “(...) processos, costumes, opiniões etc., que foram levados pela força do hábito a um novo estado da sociedade, diferente daquele em que tiveram origem, e assim permanecem como provas e exemplos de uma condição anterior de cultura, a partir da qual evoluiu uma condição mais nova” de cultura, a partir da qual evoluiu uma condição mais nova” (TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture*. Londres: Murray, 1913, v. 1, p. 16, publicado originalmente em 1874).

as é muito freqüente apontar, além do aspecto de falseamento da realidade, o seu anacronismo. É como se uma ideologia, além de conseguir inverter a realidade, ainda o fizesse com idéias superadas pelo tempo. Mas, na medida em que uma ideologia se mede pelo seu poder de produzir discursos que repercutam no imaginário social, isso significa que se uma determinada ideologia é eficaz ao trabalhar com noções aparentemente obsoletas, na verdade a anacronia está apenas na mente do pesquisador e não na dos agentes sociais. Uma ideologia é bem-sucedida na medida em que consegue dar a impressão de unificar os interesses de diferentes grupos sociais. Para isso, é necessário que um discurso ao interpelar sujeitos veicule uma mensagem verossímil, pois “para que uma ideologia se realize como tal, capture os sujeitos, provoque adesão, é preciso que as significações produzidas pelo seu discurso encontrem eco no imaginário dos indivíduos aos quais se dirige, isto é, é preciso que se dê uma certa adequação entre as significações desse discurso e as representações dos sujeitos” (MAGNANI, 1980: 183).

Um dos fenômenos que despontam quando se trata dessa problemática é a presença marcante das tradições em sociedades que se querem modernas. É comum países e regiões engajados em transformações modernizadoras enfatizarem o valor do passado e a necessidade de cultuá-lo. Do mesmo modo, na raiz da construção de nações é necessário assinalar um passado real ou imaginário que daria uma substância à comunidade designada por essa forma política. A nação que se quer moderna e liberta da antiga ordem social religiosa e aristocrática é obrigada a lançar mão da tradição para justificar-se. Dessa forma, o culto à tradição, longe de ser anacrônico, está perfeitamente articulado com a modernidade e o progresso.

A evocação da tradição - entendida como um conjunto de orientações valorativas consagradas pelo passado - se manifesta freqüentemente em épocas de processos de mudança social, tais como a transição de um tipo para outro de sociedade, crises, perda de poder econômico e/ou político, etc. Nesse momento, além de se estudar o folclore, as tradições são

inclusive, como assinala Hobsbawm. Ele distingue entre as tradições das sociedades modernas e os costumes das sociedades tradicionais. As primeiras são caracterizadas pela invariabilidade e pela referência a um passado (real ou forjado) que impõe práticas fixas e geralmente formalizadas como a repetição. Já o ‘costume’ não pode se dar o luxo de ser invariável, porque a vida não é assim nem mesmo nas sociedades tradicionais. O direito comum ou consuetudinário ainda exhibe esta combinação de flexibilidade implícita e comprometimento formal com o passado. Nesse aspecto, aliás, a diferença entre ‘tradição’ e ‘costume’ fica bem clara. ‘Costume’ é o que fazem os juizes; ‘tradição’ (no caso, tradição inventada) é a peruca, a toga e outros acessórios e rituais formais que cercam a substância, que é a ação do magistrado. A decadência do ‘costume’ inevitavelmente modifica a ‘tradição’ à qual ele geralmente está associado” (HOBSBAWM, 1984a: 10).

Esse autor argumenta que “apesar de todas as invenções, as novas tradições não preencheram mais do que uma pequena parte do espaço cedido pela decadência secular das velhas tradições e antigos costumes; aliás, isso já poderia ser esperado em sociedades nas quais o passado torna-se cada vez menos importantes como modelo ou precedente para a maioria das formas de comportamento humano”. Por isso, “as tradições inventadas são sintomas importantes e, portanto, indicadores de problemas que de outra forma poderiam não ser detectados nem localizados no tempo. Elas são indícios” (IDEM: 16, 19-20). O mesmo autor lembra que “os gostos e as modas, especialmente na área do divertimento popular, podem ser ‘criados’ apenas dentro de limites bastante estreitos; têm de ser descobertos antes de serem explorados e modelados. Cumpre ao historiador descobri-los num sentido retrospectivo - também tentando entender por que, em termos de sociedades em transformação dentro de situações históricas em transformação, sentiram-se tais necessidades” (HOBSBAWM, 1984b: 316).

Respondendo a essa questão, Dundes assinala a ambivalência da parte de intelectuais

no que diz respeito ao povo e ao folclore. De um lado “O povo é um segmento atrasado e analfabeto da população dos quais os elitistas têm vergonha. Por outro lado, o povo representa os remanescentes glorificados e romantizados de um patrimônio nacional que é algo para intelectuais zelosos celebrarem. A mesma situação se repete na maioria dos países. Os intelectuais estavam tanto embaraçados como orgulhosos de seus povo e seu folclore. A inferioridade gera a superioridade!” (DUNDES, 1985: 12).

Para esse autor, a coleção e estudo do folclore ocorre geralmente em pequenos países (como a Finlândia, a Hungria, e a Irlanda) que padecem de auto-imagens pobres em comparação com outras nações, ao passo que países que apresentam um complexo de superioridade (como a Inglaterra e a França) se interessam bem menos em colecionar e estudar seu próprio folclore. No primeiro tipo de país ocorre frequentemente o fenômeno que Dorson chamou de *fakelore* (em que a palavra *folk*, isto é, povo, é substituída por *fake*, isto é, falso) e que designaria “a apresentação de escritos espúrios e sintéticos sob a reivindicação de que são folclore genuíno. Estas produções não são coletados no campo mas são escritas a partir de fontes literárias e jornalísticas anteriores numa interminável corrente de regurgitação (...)” (DORSON, 1969: 60).

A questão, entretanto, não gira em torno de saber se uma crença corresponde a algum tipo de realidade fática, mas em analisar por que, mesmo sabendo que ela é contrariada pelos fatos, existem grupos que acreditam nela. Examinando o que é considerado um dos exemplos clássicos de *fakelore*, o poema épico finlandês *Kalevala* publicado no século passado mas apresentado por seu inventor como existindo desde tempos imemoriais, Dundes assinala que apesar de os folcloristas saberem que ele era uma peça inventada, os finlandeses, inclusive muitos intelectuais, preferiam acreditar que se tratava de um épico *folk* autêntico: “As forças do romanticismo e do nacionalismo eram - e são - tão poderosas na Finlândia que aquilo que o povo *acreditava* era - e é - mais importante do que aquilo que era verdade. As-

sim, se os finlandeses acreditam que o *Kalevala* é um épico *folk*, não adianta nada os folcloristas finlandeses (e estrangeiros) assinalarem que o *Kalevala* é *fakelore*. Esse autor argumenta que

“O *Fakelore* aparentemente preenche uma necessidade psíquica nacional: a saber, afirmar nossa identidade nacional, especialmente num tempo de crise, e instilar orgulho nesta identidade. Hobsbawm reivindicou que não é preciso recuperar nem inventar tradições quando os velhos costumes ainda se conservam. Pode ser verdade que idealmente o folclore serve a causa dos anseios da identidade nacional, mas onde o folclore é considerado como faltando ou sendo insuficiente, escritores individuais criativos imbuídos de zelo nacionalístico têm se sentido livres para preencher este vazio. Eles fazem isso criando um épico nacional ou um herói *folk* nacional *ex nihilo* se necessário, ou o que é mais usual, eles enfeitam ou inflam fragmentos de folclore em fabricações *fakeloristas*”⁴ (DUNDES, 1985: 10 e 13).

Quando se analisam as crenças que os atores sociais têm em momentos desse tipo é comum uma preocupação em torno da adequação delas à realidade. Uma das conclusões frequentes é que essas crenças seriam falsas. Isso coloca a questão a respeito de diferentes sentidos da palavra *verdade*. Todorov assinala

⁴ Em 1990 o Museu Britânico montou a exposição *Falso? A Arte de Enganar*, que “abrange não só a falsificação em arte, mas destaca de um modo geral como a contrafação é uma dimensão inseparável do conjunto da cultura, desde tempos remotos até hoje, envolvendo até religião, política, história, jornalismo e ciência. (...) O espírito da exposição, ao contrário de pretender ridicularizar as obras falsificadas ou os ‘connaisseurs’ que se deixaram lograr por elas, é refletir sobre o estatuto ambíguo da falsificação. Só se falsifica aquilo que é muito desejado, logo, se a fraude é um embuste com relação a um original ou ao passado, ela é por outro lado altamente reveladora do gosto e das fantasias predominantes no momento em que é produzida. Nesse sentido, ela é um índice fundamental para uma história do gosto de cada período. A fraude é portadora de sua própria verdade” (SEVCENKO, Nicolau. Mostra revê o valor das falsificações. *Folha de S. Paulo*, 20 de abril de 1990, p. E-14).

que se deve distinguir entre pelo menos dois sentidos do termo:

“a verdade-adequação e a verdade-desvelamento, a primeira não conhecendo outra medida que o tudo e o nada, a segunda, o mais e o menos. Que X tenha cometido um crime é falso ou verdadeiro, quaisquer que sejam aliás as circunstâncias atenuantes; e o mesmo vale para saber se os judeus partiram, sim ou não, como fumaça pela chaminés de Auschwitz. Entretanto, se a questão trata das causas do nazismo ou da identidade do francês médio em 1987, nenhuma resposta desse tipo é concebível: as respostas só podem conter mais ou menos de verdade, uma vez que elas aspiram desvelar a natureza de um fenômeno, não a estabelecer fatos. O romancista não aspira senão a esse segundo tipo de verdade; e ele não tem nenhuma lição a dar ao historiador quanto ao primeiro” (TODOROV, 1989: 9-10).

De forma semelhante, Sperber faz uma distinção entre crenças fáticas e crenças representacionais. As primeiras se referem de “convicções”, “persuasões”, “opiniões”, “crenças”, etc. Ao analisar crenças aparentemente irracionais, esse autor argumenta que

“Uma proposição pode ser paradoxal, anti-intuitiva ou auto-contraditória, mas, em e por si mesma, ela não pode ser irracional. O que pode ser racional ou irracional é o que se faz com uma proposição, por exemplo afirmando-a, negando-a, mantendo-a, usando-a como uma premissa numa derivação lógica, etc. Assim, para decidir se alguma crença é racional necessitamos saber não somente seu conteúdo mas também em que sentido ela é ‘acreditada’” (SPERBER, 1982: 164).

Por isso é importante, dar-se conta que todos os grupos sociais, independentemente de seu grau de desenvolvimento econômico, têm crenças que avaliadas por critérios evolucionistas são aparentemente irracionais. Comparando a crença de diferentes grupos, Veyne indaga

“Como é possível acreditar pela metade ou acreditar em coisas contraditórias? As crianças acreditam ao mesmo tempo que Papai Noel lhes traz brinquedos pela chaminés e que esses brinquedos são colocados lá por seus

pais; então, acreditam realmente em Papai Noel? Sim, e a fé dos Dorzé não é menos cabal; aos olhos destes etíopes, comentamos Dan Sperber, ‘o leopardo é um animal cristão que respeita os jejuns da Igreja copta, observância que na Etiópia é o teste principal da religião; mas nem por isso um Dorzé está menos preocupado em proteger seu gado na quarta e na sexta-feira, dias de jejum, do que nos outros dias da semana; ele acredita que os leopardos jejuam e comem todos os dias; os leopardos são perigosos todos os dias: ele sabe disso por experiência; são cristãos: a tradição lho garante’”.

Para responder a questão que ele se colocou, esse mesmo autor faz uma comparação com a crença que os gregos teriam tido em seus mitos:

“Tal como os dorzé que consideram ao mesmo tempo que o leopardo jejua e que é necessário resguardar-se dele todos os dias, os gregos acreditam e não acreditam em seus mitos; acreditam, mas se servem disso e deixam de acreditar no momento em que eles não têm mais interesse nisso. É necessário acrescentar, a favor deles, que sua má-fé residia mais na crença que na utilização interesseira: o mito não era mais do que uma superstição de semi-letrados, que os doutos invalidavam. A coexistência em uma mesma cabeça de verdades contraditórias não é menos um fato universal. O feiticeiro de Lévi-Strauss acredita na sua magia e a manipula cinicamente, o mágico segundo Bergson não recorre à magia senão quando não existem receitas asseguradas, os gregos interrogam a Pítia e sabem que esta profetiza faz a propaganda da Pérsia ou da Macedônia, os romanos utilizam sua religião de Estado para fins políticos, jogam na água os pintos sagrados se eles não predizem o que seria necessário, e todos os povos estrangulam seus oráculos ou seus índices estatísticos para que se confirme o que eles desejam acreditar. Ajuda-te que o céu te ajudará; o Paraíso, porém o mais tarde possível. Como não ficaríamos tentados, aqui, a falar de ideologia?” (VEYNE, 1984: 9 e 98-99).

Esse tipo de reflexão se aplica à noção de mito que freqüentemente é interpretado de

forma errônea como oposto à realidade, esquecendo-se que ele é uma narrativa atemporal e abrangente, cuja unidade significativa está preocupada em resolver contradições e questões que têm a ver com a origem de fenômenos naturais.

Mas se o mito é visto como uma linguagem característica de sociedades que não têm um tempo histórico, isso não significa que ele tenha desaparecido nas sociedades modernas. Analisando a linguagem cotidiana desse tipo de sociedade, Barthes vê nela a presença difusa do mítico. Para ele, o mito apresenta o desconhecido como derivando naturalmente do conhecido. Dessa forma, o próprio princípio do mito é transformar a história em natureza e a contingência em eternidade. Ele não se propõe a esconder ou ostentar algo, mas a deformar. Na medida em que a função específica do mito é transformar um sentido em forma, ele é sempre um roubo de linguagem. O mito nas sociedades modernas é uma fala despolitizada que se imagina eterna:

“O mito não nega as coisas; a sua função é, pelo contrário, falar delas; simplesmente, purifica-as, inocenta-as, fundamenta-as em natureza e em eternidade, dá-lhes uma clareza, não de explicação, mas de constatação (...) Passando da história à natureza, o mito faz uma economia: abole a complexidade dos atos humanos, confere-lhes a simplicidade das essências, suprime toda e qualquer dialética, qualquer elevação para lá do visível imediato, organiza um mundo sem contradições, porque sem profundidade, um mundo plano que se ostenta em sua evidência, cria uma clareza feliz: as coisas parecem significar sozinhas, por elas próprias” (BARTHES, 1982: 163-64).

Isso coloca a questão de entender como operam essas construções sociais que denominamos de representações, memória, identidade, imaginário, etc. Todos esses processos envolvem a atribuição de significados às ações humanas, a descoberta de diferenças, apropriação e reelaboração de manifestações culturais, a ressemantização, etc.

Nação e tradição são recortes da realidade, categorias para classificar pessoas e espaços e, por conseguinte, formas de demarcar

fronteiras e estabelecer limites. Elas funcionam como pontos de referência básicos em torno dos quais se aglutinam identidades. Identidades são construções sociais formuladas a partir de diferenças reais ou inventadas que operam como sinais diacríticos, isto é, sinais que conferem um marca de distinção. Nesse sentido, Lévi-Strauss afirma que a identidade é algo abstrato sem existência real, mas indispensável como ponto de referência (LEVY-STRAUSS, 1977: 332).

Embora sejam entidades abstratas, as identidades - enquanto propriedades distintivas que diferenciam e especificam grupos sociais - precisam ser moldadas a partir de vivências cotidianas. Assim como a relação com os pais nos primeiros anos de vida é determinante na construção da identidade individual, as primeiras vivências e socializações culturais são cruciais para a construção de identidades sociais, sejam elas étnicas, religiosas, regionais ou nacionais.

Atribui-se a Tolstói ter afirmado que escritor que quiser ser universal deve começar descrevendo sua aldeia. A afirmação é significativa pois, embora sejamos todos universais na medida em que pertencemos ao gênero humano, existe uma série muito grande de mediações que vão do indivíduo específico até o indivíduo genérico. Apesar de existir uma categoria chamada “ser humano”, os homens se realizam como tal em épocas, contextos e circunstâncias muito específicas e únicas.

Uma das razões pela qual a problemática da nação e da tradição permanece sendo extremamente atual num mundo que tende a se tornar uma “aldeia global” se deve ao fato de as pessoas continuarem a nascer num determinado país e região, a falar sua língua, a adquirir seus costumes, a se identificar com seus símbolos e valores, a torcer por sua seleção nacional de esporte, a respeitar sua bandeira, e a serem convocados para defender as fronteiras da pátria e morrer pela honra nacional.

REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO

- ANDERSON, Benedict. **Nação e Consciência Nacional**. São Paulo, Ática, 1989.
- BARTHES, Roland. **Mitologias**. São Paulo: Difel, 1982.
- BOURDIEU, Pierre. L'Identité et la Representation. Elements pour une réflexion critique sur l'idée de région. **Actes de la Recherche em Soiences Sociales** n.º 35, 1980.
- DARNTON, Robert. **O Grande Massacre dos Gatos e outros Episódios da História Cultural Francesa**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- DORSON, Richard M. Fakelore. **Zeitschrift für Volkskunde** 65, 1969. Apud DUNDES, Alan., op. cit.
- DUNDES, Alan. Nationalistic Inferiority Complexes and the Fabrication of Fakelore: A Reconsideration of Ossian, the Kinder - und Hausmärchen, the Kalevala, and Paul Bunyan, **Journal of Folclore Research**, v. 22, n. 1, 1985.
- DURHAM, Eunice Ribeiro. A Dinâmica Cultural na Sociedade Moderna, **Ensaio de Opinião** n. 2-2, 1977.
- DURKHEIM, Emile. **Las Formas Elementares de la Vida Religiosa**. Buenos Aires: Schapire, 1968.
- GELLNER, Ernest. **Nations and Nationalism**. Ithaca, Cornell University Press, 1983.
- GRAMSCI, Antonio. The Southern Question. **The Modern Prince and other writings**. New York: International Publishers, 1975.
- HALBWACHS, Maurice. **Les cadres Sociaux de la Memórie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- HOBBSAWM, Eric J. **Nações e Nacionalismo desde 1780. Programa, Mito e Realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- HOBBSAWM, Eric. Introdução: A Invenção das Tradições. In: HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terece. **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984a.
- _____. A produção em massa de tradições: Europa, 1879 a 1914. In: HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terece, **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984b.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo: Editora Nacional, 1970.
- LEVI-STRAUSS, Claude (org). **L'Identité**. Paris: Grasset, 1977.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. Ideologia, Lazer e Cultura Popular: um Estudo do Circo-Teatro nos Bairros de Periferia de São Paulo, **Dados**, v. 23, n. 2, 1980.
- MARIATEGUI, José Carlos. Regionalismo e Centralismo. **Sete Ensaio de Interpretações da Realidade Pernambuana**. São Paulo: Alfa-Ômega, 1975.
- MARKUSEN, Ann R. Região e Regionalismo: um enfoque marxista, **Espaço & Debates**, ano 1, n. 2, 1981.
- MAUSS, Marcel. La Nation. In: **Oeuvres**, Tome III. Paris: Minuit, 1969.
- ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- PEIRANO, Mariza G. S. Etnocentrismo às Avestas: o Conceito de Sociedade Complexa, **Dados**, v. 26, n. 1, 1983.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, n. 3, 1989.
- POOLE, Roger C. Introduction. In: LEVI-STRAUSS, Claude. **Totesmism**. Harmondsworth, Penguin, 1969.
- ROCARD, Michel. La région, une idée neuve pour la gauche, **Pouvoirs**, n. 19, 1981.
- SEVCENKO, Nicolau. Mostra revê o valor das falsificações. **Folha de S. Paulo**, 20 abr. 1990.
- SPERBER, Dan. Appaarently Irrational Beliefs. In: HOLLIS, Martin & LUKES, Steven (eds.). **Rationality and Relativism**. Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- TODOROV, Tzvetan. Fictions et Verités. **L'Homme**, n. 111-112, 1989.
- TYLOR, Edward Burnett. **Primitive Culture**. Londres: Murray, 1913, v. 1 (Publicado originalmente em 1874).
- VEJA. Chama da Liberdade. Ano 22, n.º 25, 28 jun. 1989.
- VEYNE, Paul. **Acreditavam os Gregos em seus Mitos?** São Paulo: Brasiliense, 1984.
- WEBER, Max. A Nação. In: GERTH, H.H. & WRIGHT MILLS, C. (org.). **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.